

Consideraciones sobre lo común en las reflexiones de Esposito, Agamben, y Hardt y Negri¹

Some remarks about the common in Esposito's, Agamben's, and Hardt & Negri's reflections

■ Matías Leandro Saidel

CONICET, U.C.S.F., UNR, USAL (Argentina)

Resumen

El presente trabajo busca presentar y comentar los alcances de dos vertientes de pensamiento de lo común en la filosofía política italiana actual. Por un lado, un abordaje inicialmente impolítico —donde destacan Agamben y Esposito— que reconsidera lo común a partir de una noción revisada de *comunidad*, deconstruyendo los presupuestos que este término tuvo en la tradición moderna. Por otro lado, una ontología política que, en el caso de Hardt y Negri, considera lo común como precondition and result of biopolitical production. En el primer caso predomina una crítica de la obra buscando escapar a las mallas del poder. En el segundo, nos topamos con una exaltación del poder constituyente de la *multitud* y del *intelecto general* como terreno de una nueva forma de comunidad radicalmente democrática. Con sus similitudes y diferencias, estos autores nos invitan a pensar una ontología y una política que estén a la altura de los desafíos del presente.

Abstract

This paper seeks to present and comment two lines of thought about the common in present-day Italian political philosophy. On the one hand, an initially impolitical approach, —in which Agamben and Esposito stand out— that rethinks the common through a revised notion of *community*, deconstructing the presuppositions that this term had in modern thought. On the other hand, a political ontology developed by Hardt and Negri that considers *the common* as precondition and result of biopolitical production. In the first case, a critique of operativeness prevails, seeking to escape the web of power. In the second case, we find a praise of the constituent power of the *multitude* and of *general intellect* as the field of a new form of radically democratic community. With their similitudes and differences, these authors invite us to think ontology and politics at the height of the challenges of our present.

Palabras clave

comunidad, común, biopolítica, multitud, forma-de-vida, impolítico

¹Una primera versión de este trabajo fue presentado en el XI Congreso Nacional de Ciencia Política, organizado por la Sociedad Argentina de Análisis Político y la Universidad Nacional de Entre Ríos, Paraná, Argentina, 17 al 20 de julio de 2013.

Keywords

community, common, biopolitics, multitude, form-of-life, impolitical

Sumario

1. Introducción
2. Repensando lo común. Ontología y política.
3. Ontologías impolíticas de lo común, o de la inoperancia
 - 3.1. La comunidad en Esposito: de la muerte comunitaria a la donación recíproca
 - 3.2. Agamben y la comunidad mesiánica
4. Ontologías de la producción
 - 4.1. Lo común como producción biopolítica: hacia una democracia de la multitud
5. A modo de cierre

Contents

1. Introduction
2. Rethinking the common. Ontology and politics
3. Impolitical ontologies of the common. Or, on inoperativeness
 - 3.1 The community in Esposito: from death-in-common to mutual donation
 - 3.2. Agamben and the messianic community
4. Ontologies of production
 - 4.1. The common as biopolitical production: towards a democracy of the multitude
5. Concluding remarks

1. INTRODUCCIÓN

El pensamiento político de las últimas décadas se ha caracterizado por cuestionar los presupuestos de la filosofía política tradicional y por reconsiderar lo político en términos ontológicos. En ese marco, una de las dimensiones a ser repensadas ha sido la de lo común. En la filosofía política italiana actual cabe distinguir al menos dos posiciones en relación a este problema, con diferencias internas al interior de cada una. Por un lado, un abordaje inicialmente impolítico que reconsidera lo común a partir de una noción revisada de *comunidad*, invirtiendo los presupuestos que este término tuvo en la tradición moderna. Por otro lado, una ontología política que considera lo común como precondition y resultado de la producción biopolítica (vid infra).

Como veremos, en el primer caso se trata de una filosofía fuertemente deconstructiva de los conceptos políticos y de la subjetividad moderna y que, partiendo de la crítica de la *obra*, apuesta por la desubjetivación y la «inoperancia» como formas de escapar a las mallas del poder. En el segundo, nos topamos con una exaltación del poder constituyente de la *multitud* capaz de atravesar los aparatos de captura, produciendo un éxodo de la soberanía imperial, y considerando el *intelecto general* como terreno de una nueva forma de comunidad radicalmente democrática.

En uno y otro caso, se parte de un diagnóstico sobre el funcionamiento del (bio)poder en nuestras sociedades y un intento de respuesta a esta situación desde un pensamiento de la inmanencia. En ese marco, ambas perspectivas piensan lo común por fuera de las mediaciones identitarias e institucionales tradicionales —Estado, pueblo, etnia, nación, partido, etc.— estableciendo una polémica contra las formas trascendentes de soberanía.

En lo que sigue, nos preguntaremos por la relación entre ontología y política en estos autores, por sus concepciones en torno a lo común, y por los alcances y límites de estas teorías para pensar lo común en las condiciones del capitalismo contemporáneo.

2. REPENSANDO LO COMÚN: ONTOLOGÍA Y POLÍTICA

En las últimas décadas hemos asistido a una recuperación de la pregunta por lo co-

mún en términos ontológicos y postfundacionales (Marchart, 2008). Es decir, que lo común es pensado como una dimensión de la existencia a ser interrogada asumiendo la contingencia última de cualquier fundamento que se le intente dar.

En ese contexto, podemos distinguir distintas corrientes de pensamiento en lo que hace a la forma de comprender lo común, la capacidad de agencia de los sujetos políticos y el funcionamiento del poder. Los autores que llamamos esquemáticamente «impolíticos» parten de una crítica a la subjetividad moderna, dado que en ella la voluntad de potencia, la producción, la obra, el trabajo, se transforman en aquello que define al hombre, terminando por hundirlo bajo las fuerzas que desata. El sujeto occidental moderno, que encuentra su verdad en la *producción*, en el *hacer*, sería así un vehículo de formas de poder que no dejarían más alternativa que someter y ser sometido. Como contrapartida, advierten que hay siempre una sombra, un resto que escapa a las relaciones de poder. Luego, estos mismos autores intentarán pensar una filosofía de la inmanencia donde el ser no subyace al mundo ni lo trasciende sino que está repartido en la existencia (Agamben, 1990). Lo común aparece así como dimensión ontológica de nuestra existencia o como el co-incidir de singularidades, pero no como producción humana ni como algo que nos trasciende.

Por el contrario, los teóricos post-obreristas de la multitud sostienen una filosofía de la inmanencia radical donde no hay terreno que no pueda ser objeto de producción social, pero por ello mismo la capacidad de producir hace las veces de fundamento de lo común. Incluso, lo común aparece como condición de posibilidad y a la vez resultado de la producción humana y de la cooperación social. Las singularidades que conforman lo común son potentes y resisten frente a los aparatos de captura que buscan encorsetarlas, minando sus poderes de creación.

Ambas perspectivas parten del diagnóstico de una crisis de la modernidad, lo que obliga a revisar los supuestos y las categorías con las que se había pensado la política y la ontología. Según estas visiones, la línea triunfante de la filosofía política moderna a partir de Hobbes buscaría fundar un orden definitivo negando precisamente a la propia política, en la medida que busca cancelar todo conflicto.

de poder que pueda poner en cuestión dicho orden (Esposito), reduciendo la multiplicidad a la unidad, constituyendo un dispositivo de representación que le es funcional y que inhibe cualquier posible contestación.

En lo que sigue intentaremos caracterizar, por un lado, lo que llamamos ontologías impolíticas de lo común, línea en la que bajaremos algunos conceptos de Agamben y Esposito. Por otro lado, lo que caracterizamos como una ontología política inmanentista de lo común basada en la producción biopolítica.

3. ONTOLOGÍAS IMPOLÍTICAS DE LO COMÚN, O DE LA INOPERANCIA²

En décadas pasadas, Agamben y Esposito elaboraron reflexiones sobre lo común en un marco ontológico que llamamos *impolítico*, tematizando el concepto de comunidad. En ese contexto, señalaron la imposibilidad operativa de la comunidad (Esposito, 1988)³, su ausencia de sustancia, teniendo en cuenta la necesidad de pensar lo común por fuera de la lógica del fundamento, incluso del fundamento negativo o ausente (Agamben, 1982; 1990). Lo que está en juego para los autores es desfundar todo intento de instituir la comunidad en base a algún tipo de propiedad o identidad, ya que ello daría lugar a una exclusión sacrificial⁴, y pensar las condiciones de posibilidad y los sentidos posibles de lo común en esas condiciones. Estas ontologías de la comunidad buscaban que el término dejase de estar al servicio de ideologías excluyentes (basadas en algún tipo de identidad o propiedad *exclusiva*), mostrando que el estar-en-común es algo constitutivo de toda singularidad, que no tiene más fundamento que la mera comparecencia (Nancy & Baily, 1991) y que cada singularidad vale en cuanto tal, independientemente de tal o cual característica particular. (Agamben, 1990). Siguiendo las huellas del debate iniciado en Francia

por Nancy y Blanchot a propósito de Bataille⁵, *Categorie dell'impolitico* (1988) y *Comunitas* (1998), de Esposito y *La comunidad que viene* (1990), de Agamben, tematizaron explícitamente esta nueva forma de pensar la comunidad.

3.1. LA COMUNIDAD EN ESPOSITO: DE LA MUERTE COMUNITARIA A LA DONACIÓN RECÍPROCA

El término *impolítico* remite a las elaboraciones del propio Esposito, quien utilizó esta noción para caracterizar una mirada realista sobre la política que no se dispone a establecer ninguna relación positiva entre bien y poder, justicia y derecho, tal como haría todo el discurso teológico-político que domina secretamente la filosofía política. Reconociendo el conflicto de poder como la única realidad de la política, el pensamiento impolítico no busca elaborar una teoría sobre el mejor orden, ni educar a la política ni realizarse políticamente, sino pensar aquello que la filosofía política deja en sus márgenes, en lo impensado y, por otro lado, dar vuelta sobre sí mismos a los conceptos políticos modernos, que ya no darían cuenta de la realidad y por ende deben ser objeto de una deconstrucción radical hasta que dispongamos de conceptos más adecuados (Esposito, 2006).

En esta etapa del pensamiento de Esposito, se entiende que el sujeto posee una relación constitutiva con el poder, que es su verbo, pero este poder es comprendido en términos de una violencia fagocitadora. Por ejemplo, en su lectura de Elías Canetti, comer o ser comido parece la alternativa última de este sujeto que, si no quiere oprimir, debe suprimirse, devenir impersonal, renunciar a ejercer su poder, dar lugar a una acción no agente (Weil), llamarse a silencio. En última instancia, lo único que podía darle una inflexión política a ese pensamiento impolítico

² He desarrollado algunas de las ideas presentadas en este apartado en "Ontologías de lo común en el pensamiento de Giorgio Agamben y Roberto Esposito: entre ética y política", en Revista Isegoría, España, 2013, n° 49, pp. 439-457, <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/832>

³ Con esto no queremos desconocer el desplazamiento que se opera en la obra de Esposito hacia lo que llama un pensamiento afirmativo, pero sostenemos que su trabajo (auto)deconstructivo sigue operando en todos sus conceptos, como lo impersonal, la inmunización, etc.

⁴ Me refiero al mecanismo por el cual un miembro de la comunidad o un Otro deban ser sacrificados para expulsar la violencia fuera de sus límites y a la idea de que lo que dota de identidad a la comunidad es la exclusión y la enemistad con otro al que se puede llegar a combatir.

⁵ Cfr. Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée* (1983) y Maurice Blanchot, *La communauté inavouable* (1983). He trabajado en profundidad sobre ello en mi tesis doctoral.

era el estallido extático del sujeto en una apertura hacia la «comunidad de la muerte» pensada por Georges Bataille. Así, en la tragedia de Numancia⁶, en la figura de la muerte en común como respuesta frente al poder de los opresores, una dimensión comunitaria imposible y necesaria encontraba su imagen, expropiando al sujeto de su dominio sobre sí y los demás, lo que paradójicamente, en la experiencia del éxtasis, Bataille llamara *soberanía*. Se trataba de com-partir, *partager*, precisamente, algo incompartible, como la muerte⁷.

En los años sucesivos, sin abandonar del todo su tono impolítico, Esposito intentará elaborar una nueva ontología de lo común. En *Communitas* efectúa un movimiento de una ontología de la presuposición a otra de la exposición, señalando que “[n]o es una relación que da forma al ser, sino el ser mismo como relación” (Esposito, 2009, p. 64). Para Esposito no se trata de pensar una comunidad plena sino un espacio cóncavo, una «nada en común». Un estar-en-común que no intente fundir las singularidades en una hipótesis colectiva sino que las exponga unas a otras. Ya no es el sujeto extático que, en su exposición mortal, exhibe la comunidad como imposible y necesaria, sino que es la propia comunidad la que impide al sujeto cerrarse sobre sí mismo. Esta noción revisada de comunidad remite a “una existencia compartida que rompe y descentra la dimensión de la subjetividad: en el sentido de que la relación...no puede pensarse sino en el “retiro” subjetivo de sus términos” (2006, pp. 25-26). Dicho de otro modo, la comunidad aparece no como una entidad externa de la cual somos miembros sino como una dimensión de nuestras vidas que nos atraviesa y que nos impide concebirnos como sujetos plenos y auto-centrados. Estamos, siempre-ya, en-común, expuestos unos a otros. Más allá de cualquier contenido y de cualquier propiedad particular compartida, comunicamos nuestro mismo estar.

En este marco, Esposito revisa su anterior posición de la comunidad imposible —la comunidad de la muerte numantina— pues

implicaría que aún no se da «auténtica» comunidad, y eso, en lugar de llevar a una reflexión ontológica de lo singular plural (Nancy, 1996), llevaría a una deontología de la comunidad ausente (Esposito, 2003). Pero al mismo tiempo radicaliza su crítica a toda metafísica de la subjetividad señalando que la *Communitas* no puede ser concebida como el producto de la voluntad compartida ni de una línea de muerte a la que los sujetos acceden en un éxtasis sacrificial —posición que habría sido la que expresara en *Categorías de lo impolítico*— pues “precede a toda voluntad y a todo sujeto como el *munus* originario del cual éstos surgen en el modo de una expropiación ininterrumpida” (Esposito, 2006).

En efecto, para pensar una nueva ontología de lo común Esposito remite a la etimología del término latino *communitas*. *Communitas* se compone de *cum*, —con—, y *munus*, que se traducía como *onus*, *officium* —una obligación, carga, función o puesto público— y *donum* —un don—. Para Esposito el término más significativo es este último, que remite a un don obligatorio, el don que se da y que no podemos no dar. En ese marco, lo común, lo que se com-parte es un encargo, una deuda común de carácter obligatorio, que expropia a los sujetos. Ello le permite pensar lo común como aquello que empieza donde lo propio termina. Esto supone un giro de 180 grados respecto del pensamiento moderno de la comunidad, que lo entiende como una propiedad de los sujetos o como algo a lo cual sus miembros pertenecen, siempre dentro de la lógica de lo propio. Deconstruyendo la oposición público/privado, propio/impropio, *communitas* indica que no hay nada positivo en lo que acomuna a los sujetos sino una total ausencia de fundamentos para el compartir. Nuestro compartir, nuestro estar expuestos, entregados, donados los unos a los otros se basa en *nada*. Ahora bien, la noción de *munus* no implica que las relaciones entre los hombres sean pacíficas ni estén exentas de riesgos. Al contrario, este *munus* implica siempre el conflicto. Así como el don analizado por Marcel Mauss, donde el intercambio de regalos forma parte de una lucha por es-

⁶ La tragedia de Numancia, relatada en una obra de teatro de Cervantes, estaba siendo escenificada en París hacia el final de la guerra civil española. De allí Bataille, que contribuyó a ponerla en escena con André Masson y Jean-Louis Barrault, toma la idea de una comunidad trágica, acéfala, a diferencia de las comunidades en que la unidad es producida por el Jefe.

⁷ En efecto, la muerte es la experiencia límite de toda comunicación, de toda comunidad, ya que no se puede compartir. En el límite, morir con el otro es compartir lo incompartible, experimentar lo imposible.

tablecer una supremacía, así como el término *Gift*, que en alemán puede ser regalo o veneno, el *munus*, el con-tacto, siempre nos expone al riesgo mortal del contagio recíproco. En este sentido, la noción de *munus*, que pone el acento en la obligación que expropia a los sujetos, que los atraviesa y los lacera, implica invertir la lógica hobbesiana del contrato social que busca garantizar la seguridad y la conservación de la vida al precio de vaciarla de cualquier tipo de relación que no sea de mandato y obediencia (2002, p. 27). Sin embargo, la *communitas* no es pensable sin su opuesto polar, la *immunitas*, que señala la exención de ese *munus* compartido, una defensa de lo propio que interrumpe el circuito de donación recíproca en su afán de evitar el contagio comunitario que, llevado al extremo, terminaría por aniquilarnos. Por eso mismo, a diferencia de las comunidades políticas, que en su afán de realización histórica produjeron las peores matanzas del siglo XX, la comunidad que piensa Esposito ontológicamente, es políticamente *irrepresentable*. No puede ser realizada como un proyecto y no puede ser completada como una obra. La comunidad es aquella dimensión que constituye la subjetividad en la forma de su alteración (1998, p. 106). Por un lado, es nuestra más íntima verdad, pero, al mismo tiempo, designa una experiencia límite sin realidad fenoménica posible.

En este sentido, la noción de comunidad forma parte del intento de pensar una ontología de la exposición. Pero la especificidad del aporte *espositeano* está en plantear la tensión de la comunidad con la inmunidad en tanto dispositivo biopolítico que puede conservar la vida de la comunidad mediante su negación. Esto implica un desplazamiento de una ontología espacial, centrada en la consideración del lenguaje, hacia una centrada cada vez más en la vida y sus procesos.

Esto es así, dado que para Esposito el poder se va a ejercer cada vez más sobre la vida misma, sorteando las mediaciones modernas. Como dijimos, el biopoder funcionará según la lógica inmunitaria de protección negativa que, nacida con la modernidad, se profundiza en la etapa actual. Pero al mismo

tiempo, la ontología de Esposito no admite la posibilidad de sostener una vida en común sin alguna dosis de inmunización, pues de lo contrario el contagio acabaría por destruir la vida misma. Por eso su apuesta para pensar la comunidad y posteriormente una «biopolítica afirmativa» pasa por alguna forma de *inmunidad común*, alguna protección que sin negar la necesidad del filtro inmunitario, tampoco termine acabando con lo común. Pero, ¿quién y cómo decide sobre estas dosis de inmunización?

Para Esposito, la única respuesta no sacrificial a dicha pregunta parece ser: la vida en cuanto se norma a sí misma. Es decir, cualquier decisión, que desde una trascendencia subjetiva o soberana intente zanjar dicha cuestión nos reintroduciría en una lógica mortífera. En este sentido, Esposito indagará en una política de lo impersonal, que busca restituir a su unidad una vida que los dispositivos de poder, entre ellos el dispositivo jurídico de la persona, han separado entre partes más y menos valiosas, lo que, llegado el caso, podría autorizar la supresión de una parte en beneficio de la otra⁸. Pero en su afán de no elaborar una filosofía normativa, Esposito no dice cómo subvertir, desplazar estos dispositivos ni inventar otros que favorezcan la vida en común. La pregunta entonces es si lo impersonal, la deconstrucción del dispositivo jurídico de la persona, alcanza para pensar una biopolítica afirmativa. El hecho de que en todas estas reflexiones Esposito no cite experiencias políticas concretas sino que remita en *Bíos* (2004) y *Terza Persona* (2007) a figuras filosóficas y estéticas, como así también el hecho de que la *inmunidad común* sea pensada en la figura del embarazo o el trasplante, pone en evidencia las dificultades que encuentra este pensamiento a-normativo para tomar una inflexión decididamente política.

3.2. AGAMBEN Y LA COMUNIDAD MESIÁNICA

Esta dificultad tampoco está ausente en Agamben, quien opone de manera clara su noción de comunidad a la lógica de la sobe-

⁸ El dispositivo de la persona separa lo que es persona, sujeto pleno de derechos, de lo que no lo es plenamente y le está sometido, como los esclavos, niños y mujeres en la antigua Roma o los locos, imbeciles, enfermos terminales, etc. en la actualidad. Al funcionar siempre mediante cesuras, este dispositivo no permitiría garantizar los derechos que dice querer proteger, y de allí las aporías a las que lleva la extensión de la categoría de persona en el afán de garantizar los derechos humanos.

ranía estatal. La concepción agambeniana de lo común se acerca en muchos aspectos a los teóricos post-obreristas (vid. infra) ya que privilegia la potencia, el lenguaje y el pensamiento. Sin embargo, sus presupuestos ontológicos y su modo de pensar lo político divergen.

Agamben parte de la concepción del hombre como un ser esencialmente inoperante y carente de instintos específicos, un ser que no está biológicamente determinado a hacer esta o aquella actividad. En base a ello denuncia tempranamente la confusión moderna entre *poiesis* y *praxis* con la emergencia del trabajo como esfera de realización humana. Para Agamben, en la modernidad el hombre es puesto universalmente a producir y queda separado de la inoperosidad que sería su condición propia. Esta condición inoperante tiene su correlato a nivel ontológico en un concepto clave para Agamben que es el de potencia-de-no (vid infra), es decir, la posibilidad, abandonada por la tradición metafísica posterior a Aristóteles, de pensar una potencia que no se resolviera en acto. De hecho, pasar al acto implicaría negar esa potencia de no hacerlo. En ese sentido, lo que define al hombre para Agamben ya no es una obra, ni siquiera la *praxis* política, sino la des-obra, la posibilidad de no hacer aquello que se puede, y lo mismo sucede con lo común: el lenguaje, la potencia y el pensamiento no son obras sino facultades compartidas por todos los seres humanos.

Agamben no ignora, como señalará Virno, que estas tres facultades son puestas a producir en el capitalismo contemporáneo, caracterizado por la hegemonía del trabajo inmaterial, y de hecho desarrolla algunas reflexiones en esta línea, siguiendo la idea de la sociedad del espectáculo de Debord. Pero su pregunta no va a ser cómo operar estas facultades en un sentido distinto sino cómo remitirlas a su condición más propia, inoperante. En este marco, la comunidad no puede remitir a una obra, no puede ser objeto de producción. Desde el principio, busca pensar una experiencia de lo común que no se base en algún fundamento negativo, sino en el acontecimiento de su tener-lugar, una comunidad de singularidades donde no se establece una relación de un sujeto con determinados predicados o propiedades, sino que simplemente acontece.

Ya en *El lenguaje y la muerte* (1982) Agam-

ben anticipa algunas de sus tesis en torno a la comunidad y al funcionamiento del poder como dispositivo que separa a los hombres de sus potencialidades estableciendo un fundamento sacrificial, indisponible para obrar lo común. Para Agamben, sacrificar algo es separarlo del uso de los hombres. Las comunidades históricas se han fundado sobre un *sacrum facere* (1982), un fundamento indecible. Por el contrario, Agamben busca pensar una comunidad y una lengua humanas que no remitan más a algún fundamento indecible y no se destinen a una transmisión infinita (1982), una comunidad más allá de toda lógica del presupuesto o fundamento exclusivo, una comunidad libre del *bando* soberano, es decir, de aquella lógica según la cual la protección jurídica se retira haciendo que determinados sujetos sean pasibles de ser matados impunemente. En efecto, para Agamben, el poder soberano opera según esta misma lógica del fundamento indecible, ocultando un arcano que no es otro que la *nuda vida* del *homo sacer* que emerge a la superficie a través del estado de excepción, donde la ley se retira, se aplica desaplicándose, quitando la protección jurídica a determinados sujetos. El *homo sacer* es una figura del derecho romano arcaico a la cual cualquiera podía dar muerte sin cometer un homicidio y sin celebrar un sacrificio y sería así una figura paradigmática del funcionamiento del poder soberano (Agamben, 1998). Todas las comunidades políticas soberanas deciden quienes son sus hombres sagrados, o, lo que es lo mismo, no hay comunidad política sin exclusión y, en el límite, matanzas impunes. Lo que caracterizaría desde siempre a la soberanía es el fundar la vida política, cualificada (*bíos*), sobre la base de una exclusión de la vida natural (*zoé*) de la polis. Esta lógica de exclusión inclusiva hace posible que determinados sujetos sean abandonados por la protección jurídica en circunstancias particulares que decide el soberano. Por un lado, entonces, la soberanía se refiere inmediatamente a la nuda vida de los sujetos, una vida expuesta a la posibilidad de recibir una muerte impune. Por otro lado, la paradoja de la soberanía sería que el soberano está a la vez dentro y fuera de la ley, ya que puede suspenderla y conserva así en su seno el estado de naturaleza que la política moderna busca relegar a lo pre-político. Ahora bien, si el biopoder se aplica suspendiendo la ley mediante el estado de excepción, para Agam-

ben la ley soberana debe ser suspendida, sí, pero definitivamente, debe ser desactivada. Es lo que, veremos, intentará pensar con su noción de *comunidad que viene y mesiánica*.

En efecto, este *desobramiento* o *desactivación* tiene un fundamento ontológico. Para pensar lo común fuera de la lógica del fundamento negativo y de la paradoja de la soberanía Agamben reconsidera la potencia y el lenguaje. Oponiéndose a la tradición metafísica que dominó occidente, Agamben piensa una potencia que no necesariamente mira al acto como potencia suprema. Agamben ya no propone pensar el ser como relación —como Nancy y Esposito— sino el abandono del ser (*Seinsverlassenheit*) más allá de toda figura de la relación. Por eso, frente a la noción de una comunidad negativa que observa en Nancy y Blanchot, intentará pensar una forma de pertenencia más allá de cualquier forma de negatividad a partir de la noción de *singularidad cualquiera* (1990), cuyo modo de estar en el mundo no obedece a ningún presupuesto trascendental ni a ninguna teleología. El *cualquiera* es un ex-sistente en el que ser y modos coinciden, donde no cabe distinguir sujeto y predicados. Es un acontecimiento indivisible que cuestiona radicalmente la identidad y la pertenencia tal como son concebidas por los Estados y naciones. En este sentido, si la ontología del *Mitsein* (ser-con o co-estar) lleva a pensar la comunidad como el dato primero de la existencia (Nancy, 1983 y 1996), Agamben pensará la comunidad en tanto acontecimiento, es decir, como el tener-lugar y el co-incidir de singularidades cualesquiera, llevando la lógica de la contingencia hasta sus últimas consecuencias.

Este acontecimiento de la singularidad y de la comunidad que siempre pueden-no tener lugar es pensable en el plano del lenguaje. Agamben insistirá particularmente en el *ser-dicho* de una cosa, independientemente de sus contenidos, como acontecimiento trascendental de lo común y de lo político. Sus reflexiones sobre la comunidad se enmarcan así en el experimento de pensar la pura comunicabilidad, sin reconducirla a un lenguaje o gramática particular. Podríamos decir: no es en las lenguas históricas que una comunidad de singularidades sin precondiciones de

pertenencia puede ser encontrada sino en el puro hecho de que se habla. En ese marco, Agamben se vale de la noción de *ejemplo*, que tiene una vida puramente lingüística, no definida por alguna propiedad, excepto el ser-dicho, que, como propiedad que funda todas las posibles pertenencias, es también aquello que puede ponerlas radicalmente en cuestión. A su vez, el *ejemplo* es el espacio en el que comunican las singularidades “sin estar ligadas por alguna propiedad común, por alguna identidad” sino por “la pertenencia misma” (1990, p. 14).

En efecto, un elemento central de *La comunidad que viene* es el de la pertenencia. En el lenguaje como en la política, están en juego modos de pertenecer: uno según la lógica del fundamento subyacente, del presupuesto o de la identidad; el otro según la del mero tener-lugar singular sin ningún tipo de fundamento subyacente, que corresponde a una lógica de la *exposición*. Al igual que Esposito, Agamben vislumbra tempranamente la necesidad de pasar de una ontología de la presuposición hacia una de la exposición, de la ex-sistencia. En ese marco, lo común no es una esencia trascendente ni subyacente sino una con-veniencia de las singularidades cualesquiera que dan lugar a una comunidad sin esencia ni fundamentos de pertenencia más allá de la pertenencia misma. Por eso en esa comunidad cada ser singular es, a la vez que único, absolutamente sustituible, como lo ejemplifica la Badaliya de Massignon, y por ello mismo la comunidad es irrepresentable (1990, pp. 24-25)⁹. Políticamente, Agamben vislumbra este tipo de comunidad en casos como el de la movilización de los estudiantes de la plaza de Tiananmen en 1989 (su texto es de 1990) —y después de 2011 podríamos mencionar Plaza Tahrir, Puerta del Sol, etc.— en los que las singularidades comparecen sin tener fundamentos, reivindicaciones ni proyectos preestablecidos, cuestionando así radicalmente la lógica de la representación y exponiéndose por ello mismo a la represión de las autoridades policiales o militares. Para Agamben, la respuesta violenta del Estado frente a los manifestantes chinos tiene una explicación: el Estado se basa en la representación de identidades e intereses, mientras

⁹ La palabra badaliya quiere decir sustitución en árabe. En 1934, Louis Massignon funda en Egipto un movimiento de oración llamado badaliya, donde el “voto al que se consagraban sus miembros era el de vivir sustituyendo a alguien, esto es, el de ser cristianos en lugar de otro” (Agamben, 1990)

que el cualquiera no posee identidad representable. El Estado puede satisfacer demandas concretas o aceptar cualquier reivindicación de identidad, pero no puede tolerar que las singularidades “hagan comunidad” sin presupuesto alguno. Es decir, no puede tolerar una comunidad irrepresentable porque resulta ingobernable. Por ello el conflicto actual se daría entre el Estado y “la humanidad” (1990, p. 68).

Por otro lado, en varios pasajes Agamben sostiene que el poder funciona separándonos de lo que podemos y no podemos y sacralizando determinadas prácticas. Esto hace relevante el señalamiento de la esfera de los medios puros —de actividades que no son medios para un fin ni tienen el fin en sí mismas— como lugar de la política. Para Agamben, esta esfera de los medios puros, en donde tiene lugar lo común —la potencia, el lenguaje y el pensamiento— es la que el capitalismo contemporáneo, al que entiende como *sociedad del espectáculo*, nos expropia. En la medida en que el lenguaje mismo —y agregaríamos el pensamiento— deviene factor esencial del ciclo productivo, es la propia esencia genérica, el lenguaje, lo que nos separa. Como veíamos, en el terreno de la pura comunicabilidad —medio puro— se hacía pensable una comunidad de singularidades. Por el contrario, en nuestras sociedades, dominadas por el capitalismo espectacular, “[l]o que impide la comunicación es la comunicabilidad misma, los hombres están separados por aquello que los une” (1990, p. 56). Pero por eso mismo el espectáculo contiene una posibilidad positiva: hacer la experiencia de la comunicabilidad como tal, lo que implica experimentar lo común por fuera de toda lógica de la identidad. La esfera de los medios puros, “la verdad, el rostro, la exposición son hoy objetos de una guerra civil planetaria, cuyo campo de batalla es la vida social entera, cuyas tropas de asalto son los *media*, y cuyas víctimas son todos los pueblos de la tierra” (1996, p. 91). En ese marco, los estados ya no se caracterizarían tanto por el control de la violencia legítima sino por el de la apariencia. Esta sociedad del espectáculo, revela, en el lenguaje, la nada de todas las cosas, el nihilismo consumado, que disuelve todas las identidades y tradiciones. Por otro lado, el poder soberano intenta recodificar estas identidades basadas sólo en la nuda vida que este produce, para poder representarlas y gobernarlas a través del

consenso mediático. La lógica de la singularidad, por el contrario, implica la coincidencia del ser con sus modos, transformando así la nuda vida en forma-de-vida. Por eso Agamben sostiene que las singularidades cualesquiera, que quieren apropiarse de la pertenencia misma, de su ser-en-el-lenguaje, son el principal enemigo del Estado, y que el conflicto político decisivo no es aquél de *amigo y enemigo* sino de *nuda vida*, que el Estado genera, y *existencia política*. (1998, p. 18)

Ahora bien, la lucha de los cualquiera y el Estado no sólo tiene que ver con la pertenencia y con la praxis sino también con la inoperancia y la potencia. Como anticipamos, para Agamben toda potencia es ante todo potencia-de-no (*dynamis me energein*) y el hombre es el ser que puede su propia impotencia. Sin embargo, las actuales formas de poder insisten en que todo puede hacerse, que todo es posible, separando a los hombres no ya de lo que pueden hacer sino de lo que pueden no hacer (2009). Para Agamben, nada nos hace tan pobres y poco libres como este extrañamiento de la im-potencia, y señala que el que es separado de su capacidad de no hacer pierde ante todo la capacidad de resistir (2009, p. 69). Dicho de otro modo, resistir este poder que nos incita a hacer, a producir, no implicaría tanto producir otras cosas sino permitirse no hacer, inventar nuevos usos y formas de vida.

En ese marco la teología le sirve como un campo paradigmático de experimentación política. Frente a la *oikonomia*, es decir la gestión de nuestras vidas por parte de las instituciones, opone una comunidad mesiánica, basándose en las epístolas paulinas y en el monaquismo franciscano. Agamben lee a Pablo a través de W. Benjamin, para quien la sociedad sin clases marxista sería una secularización del tiempo mesiánico y para quien el materialismo histórico debía hacer jugar a su favor a la teología. Siguiendo esta línea, para Agamben el mesianismo de Pablo no remite al futuro sino al ahora, no se trata de una escatología sino de una *kairológia* que se caracteriza por su capacidad de poner radicalmente en cuestión la propia identidad jurídica y social, ya que este *kairós* es el tiempo que somos y no una representación suya (2000, p. 68).

El mesianismo se caracterizaría por interrumpir la Ley, configurando una especie de estado de excepción efectivo según el cual la

ley se resuelve integralmente en vida. Al igual que en el caso del *cualquiera*, donde la pertenencia a la *comunidad que viene* no posee más fundamentos que la pertenencia misma, la comunidad mesiánica interrumpe todas las condiciones de pertenencia precedentes mediante la lógica paulina del como-(si)-no (hos me). Según Agamben, la vocación mesiánica implica la revocación de toda vocación precedente (2000, p. 29 y 2006, p. 33) y por ello no puede ser institucionalizada: es algo que se usa sin que se pueda poseer (2000, p. 31 y 2006, p. 35). Esta vocación mesiánica no produce una nueva identidad o institución sino un resto, en el que la parte y el todo no pueden coincidir, desactivando las identidades precedentes. Además, el uso mesiánico se contrapone tanto a la propiedad como al consumo. En este marco, Agamben liga la capacidad de desactivar (*katargein*) los dispositivos jurídico-políticos e identitarios a una ética de las profanaciones basada en la noción paulina/franciscana de *chrésis* (uso). El mesianismo sería una experiencia de la profanación que desactiva la ley que nos separaba del libre uso. Profanar es lo contrario de consagrar: “si consagrar (*sacrare*) era el término que designaba la salida de las cosas de la esfera del derecho humano, profanar significaba por el contrario restituirlos al libre uso de los hombres” (2005b, p. 97). Al contrario de la secularización, la profanación “desactiva los dispositivos del poder y restituye al uso común los espacios que el poder había confiscado” (2005a, p. 88; 2005b, p. 102).

El problema es que si todo deviene objeto de consumo —definido como la incapacidad de usar— desde las mercancías y las experiencias hasta el propio cuerpo, las posibilidades de *usar* se desvanecen. De allí la necesidad planteada por Agamben de *profanar lo improfanable*: restituir al uso común aquello que fue separado. Se trata de inventar nuevos usos de los objetos y de la propia identidad, de aprovechar la condición de disolución de las tradiciones del capitalismo postindustrial para dar lugar a una comunidad que no se basa en ningún criterio preestablecido y que no se da un fin determinado, que está presente potencialmente y puede actualizarse en

cualquier momento.

Agamben encuentra esta potencia de lo común en la experiencia del ser genérico, y especialmente en el General *Intellect* marxiano que el capitalismo actual expropia y separa. Retomando a Averroes, lo común sería la *potencia del pensamiento* que cada singular ejerce uniéndose al intelecto posible. En ese marco, Agamben coincidiría con los teóricos de la multitud (vid infra) en pensar que las condiciones de una comunidad de singularidades son posibilitadas y expropiadas por el capitalismo postfordista y sostiene que se trata de hacer jugar la expropiación a la que nos somete «el espectáculo» contra sí misma. No restaurar viejas identidades, buscando lo más propio, sino apropiarnos de nuestra impropiedad, pertenecer sin condiciones a una comunidad de seres singulares donde norma y vida coincidan (2011).

4. ONTOLOGÍAS DE LA PRODUCCIÓN

Una consideración de lo común un tanto distinta se encuentra en Negri y Hardt. A diferencia de los autores impolíticos, el punto de partida de estos autores pasa por una recuperación de la tradición marxista que se nutre de los aportes de Deleuze y Guattari, pero también de una lectura particular de la filosofía spinoziana¹⁰.

Si bien en su comentario de *El lenguaje y la muerte*, Negri expresa un gran aprecio por cierta línea constituyente que encuentra en Agamben, sostiene que su compatriota parece dejarla siempre en un segundo plano. En este sentido, Negri destaca la deconstrucción de la metafísica fundada en un negativo indecible y esta noción de la potencia/posibilidad que encontramos en Agamben pero, a diferencia de este, busca pensar el ser como *producción*.

Este gesto de inversión del signo se evidencia en un autor en ciertos aspectos más cercano a Agamben como es Virno. Para este también son determinantes los aportes de la antropología filosófica alemana que considera al hombre como un ser carencial, signado por la ausencia de instintos específicos, la pertenencia al mundo como ambiente ilimi-

¹⁰ Cabe notar que muchas veces los autores se valen de los mismos filósofos como inspiración, pero le dan acentos e interpretaciones distintos.

tado, la neotenia, considerando asimismo la relación entre el lenguaje y la antropogénesis.¹¹ También van a coincidir en que el capitalismo contemporáneo pone precisamente a todas estas capacidades humanas a producir. Pero mientras Agamben pone el acento en la inoperosidad y en la posibilidad de no hacer, Virno pensará marxianamente esta potencia humana como potencia de producir, como fuerza de trabajo: es decir, lo que el capitalista compra al trabajador no es su trabajo sino su potencia, su capacidad de hacer que, últimamente, incluye además las performances virtuosas, la praxis.

Negri relacionará políticamente esta potencia con la noción de poder constituyente, siguiendo la línea de pensamiento moderno de la inmanencia que pasa por Maquiavelo, Spinoza y Marx. Mientras la línea de pensamiento que predomina en la modernidad, de Hobbes a Hegel, introduce la dimensión de la trascendencia de la Ley y la lógica de la mediación, la línea alternativa y sometida, que surge del plano de inmanencia descubierto en el siglo XIII, y que pasa por el republicanismo, la lucha de clases, y el constitucionalismo sostiene la idea de fuerza productiva. En este sentido, Negri critica la ontología de la inoperancia, señalando que Agamben no se decide a considerar la potencia positiva del ser y que pensará el acontecimiento como contemplación y no construcción, éxtasis y no goce, y que entenderá la resistencia como pasividad y no rebelión o resistencia, poniendo como sujeto al homo sacer y no el proletariado. (Negri, 2007, p. 123)

Esas diferencias se reflejan en el modo de pensar la biopolítica, es decir, las formas de poder sobre la vida de la población. En efecto, a diferencia de Agamben, que entiende la biopolítica en términos negativos, y de Esposito, que señala sus ambivalencias, Negri adopta la noción de biopolítica en términos afirmativos, pensándola a través del modo de producción actual. Por eso va a hablar de producción biopolítica, ya que la producción actual no es sólo de bienes, servicios, lenguajes, códigos,

afectos, y relaciones sino también de formas de vida. La biopolítica es expresión para Negri de la potencia creativa y del poder constituyente de la multitud y por eso la diferencia del biopoder como aparato de captura de esa misma potencia creativa. (Vid infra)

Por el contrario, Virno considera a la biopolítica como una realidad segunda respecto a la de la fuerza de trabajo que encarna la potencia productiva (2003, pp. 83-84). Para Virno, el cuerpo viviente se convierte en objeto de gobierno porque es el “sustrato de la única cosa que verdaderamente importa: la fuerza de trabajo como suma de las más diversas facultades humanas —potencia de hablar, de pensar, de recordar, de actuar, etcétera—. La vida se coloca en el centro de la política en la medida en que lo que está en juego es la fuerza de trabajo inmaterial —que, de por sí, es no-presente—. Por esto, sólo por esto, es lícito hablar de «biopolítica» (Virno, 2003, p. 85). En este sentido, su posición no se identifica con la de ninguno de sus compatriotas, puesto que si bien la biopolítica colocaría a la multitud como objeto, y no sujeto, de gobierno, tomando distancia de la noción constitutiva de la biopolítica, tampoco se trata de una realidad ontológica como la plantea Agamben sino de un modo de gobernar la potencia en tanto fuerza de trabajo.

A partir de los presupuestos mencionados más arriba, Negri establece una oposición constitutiva entre el poder constituyente y la soberanía en tanto poder constituido. La soberanía fija esta potencia haciendo como si nunca hubiese tenido lugar. Para Negri y Hardt se trata de reactivar el poder constituyente de las multitudes postfordistas que producen autónomamente la sociedad y que son parasitadas por el poder soberano del Imperio, que ya no funciona según la lógica de la soberanía moderna y que amplía su espacio al terreno global. Para Agamben, esta apología del poder constituyente (potencia) no resuelve el problema, porque siempre queda ligada a la institución de la soberanía. Por ello, si queremos desprendernos del poder mortífero sobre

¹¹ Para Agamben resulta imposible separar al poder constituyente de la lógica de la soberanía si no se piensa la potencia sin relación al acto e incluso más allá de la relación. “No basta, en efecto, con que el poder constituyente no se agote nunca en poder constituido: también el poder soberano puede mantenerse indefinidamente como tal, sin pasar nunca al acto... Sería preciso, más bien, pensar la existencia de la potencia sin ninguna relación con el ser en acto -ni siquiera en la forma extrema del bando y de la potencia de no ser, y el acto no como cumplimiento y manifestación de la potencia- ni siquiera en la forma del don de sí mismo o del dejar ser. Esto supondría, empero, nada menos que pensar la ontología y la política más allá de toda figura de la relación aunque sea de esa relación límite que es el bando soberano; pero es precisamente esto lo que muchos no están dispuestos a hacer en este momento a ningún precio”. (1998, pp. 65-66)

la vida, se trataría de desvincular la potencia del bando soberano, pensándola como im-potencia y desligándola de su relación al acto¹³.

4.1. LO COMÚN COMO PRODUCCIÓN BIOPOLÍTICA: HACIA UNA DEMOCRACIA DE LA MULTITUD

La teoría desarrollada por Hardt y Negri a partir de Imperio señala que el poder en la actualidad ya no puede pensarse según el modelo de la soberanía tradicional, que funcionaba mediante una norma trascendente que se aplicaba sobre una población determinada en un territorio determinado. La soberanía imperial se caracteriza por no tener un centro ni márgenes definidos. Ya no son válidos los esquemas de centro y periferia, como en las teorías de la dependencia, porque el primero y el tercer mundo se hallan entremezclados en las distintas metrópolis y países contemporáneos.

La soberanía imperial niega cualquier concepción de soberanía popular. El poder del Imperio se calca sobre la inmanencia de las relaciones sociales, de la cooperación social de las subjetividades que producen. El imperio, además, se extiende por todas las geografías, no obedeciendo ya a las fronteras tradicionales de los Estados nación. De hecho, el poder global del imperio supone que no hay afuera. El imperio no funciona principalmente mediante mecanismos disciplinarios sino de control a distancia, modulando las subjetividades y extendiéndose, como la producción, a toda la vida social. Uno de sus mecanismos privilegiados de control a distancia es el endeudamiento y el fomento de las subjetividades empresariales, coincidentes con la emergencia del capitalismo financiero y neoliberal. Pero el Imperio tiene también elementos que recuerdan al viejo imperialismo. Por ejemplo, el estado de guerra permanente que oscila entre alta y baja intensidad, que conlleva despliegue de tropas, ocupación del territorio, etc. aunque cambian las lógicas mediante las cuales la guerra es conducida. La diferencia con la etapa moderna es que la guerra imperialista buscaba anexionar territorios, ocuparlos militarmente, extraer materias primas para luego vender productos manufacturados, colocar empresas de la metrópoli. El imperio busca más bien asegurar el dominio del capitalismo global como tal. La función de la guerra imperial, desarrollada fundamentalmente

por Estados Unidos y sus aliados, se asemeja más a un poder de policía internacional que se autoriza a sí mismo y castiga a quienes no se ajustan a los estándares de este imperio global. En cambio, la guerra es siempre disfuncional a la política de la multitud, que busca construir una democracia donde la paz sería precondition esencial. (2004)

Ahora bien, estas subjetividades productoras sobre las que el Imperio busca ejercer su control son las que conforman la multitud postfordista que adviene precisamente con el tránsito al predominio del trabajo inmaterial. Una forma de trabajo que produce conocimientos, lenguajes, códigos, relaciones, afectos. Es decir que se basa en lo común y que produce lo común. En efecto, todos estos elementos por definición no pertenecen ni a lo privado ni a lo público. Lo común se define así, por un lado, en términos de los bienes que son herencia de la humanidad y, por otro, como todo lo que es necesario para la cooperación social y resultado de la misma. El problema radica en que tanto las empresas privadas como las agencias estatales buscan a su modo expropiar lo común. Los teóricos de la multitud entienden que el hecho de que el lenguaje, por ejemplo, devenga factor productivo, abre una serie de posibilidades impensadas y afirmativas en el mismo plano de la producción. Ellos entienden que en la misma dinámica del capitalismo actual surgen elementos que anticipan la sociedad futura, dado que hoy la producción se basa en la cooperación autónoma de los productores y el empresariado ya no organiza la producción sino que captura una renta. Lo que se haría necesario es quitarse el yugo de las empresas y estados que parasitan las capacidades productivas, comunicativas, cognitivas, y relacionales de la multitud.

En efecto, la etapa industrialista del capitalismo supuso la subsunción real del trabajo bajo el mando capitalista. En la etapa postfordista se da un doble fenómeno: por un lado, el lugar de producción ya no es la fábrica o la oficina sino toda la vida social; por otro lado, el trabajo se hace cada vez más autónomo en su organización respecto al mando capitalista, puesto que se organiza fundamentalmente mediante redes cooperativas que producen a partir de lo común y que producen lo común constantemente. Ya no es tajante la distinción entre capital fijo y variable, puesto que ambos se confunden en el cuerpo y el cerebro del

propio trabajador inmaterial. En este marco hay tres sectores que se vuelven hegemónicos dentro del ámbito de la producción en la actual economía de la información. Primero, la producción industrial tradicional, hoy informatizada, donde la fabricación es entendida cada vez más como un servicio. Segundo, el trabajo inmaterial de funciones simbólicas y analíticas que se estratifica en su interior entre quienes manipulan y crean símbolos y quienes desempeñan funciones simbólicas rutinarias. Tercero, el trabajo de manipulación de afectos de manera presencial o virtual. Este trabajo concierne a la producción y reproducción de la vida. Parte de sus expresiones no eran consideradas como trabajo en el pasado (servicio doméstico, cuidado de personas, etc.). Estos son los sectores fundamentales de la producción biopolítica. Es decir, de producción de subjetividades y de formas de vida y de valor que se da de manera cada vez más autónoma.

Es así que surge una suerte de contradicción objetiva, puesto que el capitalismo pretende apropiarse del valor que genera lo común no sólo objetivo sino también subjetivo. Por «lo común» en términos objetivos entendemos los bienes comunes como el medio ambiente y todos los recursos naturales que la tradición ha entendido como herencia de la humanidad. El capital busca privatizar constantemente estos recursos para hacerlos entrar en el circuito de la producción, a costa del propio medio en el cual interviene y de la posibilidad de producir en el futuro. Por ejemplo, mediante nuevas formas de extractivismo altamente insustentables, contaminación del planeta, destrucción de recursos no renovables, etc. Además, vemos expandirse el patentamiento de lenguajes, códigos, conocimientos y formas de vida. Como vemos, en estos casos la propiedad privada y el capitalismo en general pueden terminar siendo contradictorios con la vida en el planeta.

Pero al mismo tiempo hay toda una serie de elementos donde la contradicción parece menos obvia y donde juega un rol mayor lo común entendido en términos subjetivos. Como dijimos, el capitalismo se apropia del valor que produce lo común mediante la renta. Uno de los ejemplos de esta lógica de valorización es el de la gentrificación, que obliga a mudarse de un barrio a quienes, cooperando en común, lo pusieron en valor. Allí hay otra contradicción clara entre el valor producido

autónomamente en-común y la función meramente especulativa de flujos financieros anónimos que expropian este valor.

Pero mucho más notorio es esto en el trabajo inmaterial como tal. Lo que sucede es que en estas circunstancias, las privatizaciones de lo común, es decir de lenguajes, códigos, conocimientos y afectos, mediante derechos de propiedad intelectual, además de los efectos potencialmente perversos que hemos mencionado, terminan siendo un obstáculo al propio desarrollo capitalista. Por ejemplo, cuando no se puede tener acceso a los códigos fuente de un programa informáticos, ese programa no puede ser mejorado por otros programadores y el producto no es el mejor posible. Cuando en la investigación médica no se pueden conocer las investigaciones de otros laboratorios, se trabaja en paralelo, compitiendo en lugar de cooperar, que sería mucho más productivo. Por eso el rol del capital se hace cada vez más parasitario e incluso termina por entorpecer y estratificar los mismos flujos de los que se nutre. La multitud de trabajadores inmateriales es mucho más productiva, entienden Negri y Hardt, cuando puede cooperar de manera autónoma, teniendo libre acceso a lo común y reproduciéndolo constantemente. Esto mismo se aplicaría al plano estrictamente político. La potencia constituyente de la multitud, la cooperación en red de manera inmanente, la libre movilidad de las poblaciones —que el Imperio busca controlar estriando los espacios lisos de la producción biopolítica— son las bases de las que parten los autores para imaginar una nueva forma de democracia ya no representativa. Democracia que empieza a vislumbrarse en la creación de instituciones que se dieron fugazmente en los acampes que tuvieron lugar en Madrid, en El Cairo, etc., donde predominó la organización horizontal de asambleas y comisiones, la ausencia de liderazgos, etc.

Como vimos, estas experiencias también pueden ser leídas a través de la noción de comunidad que viene de Agamben, puesto que las singularidades que conforman esa multitud comparecen en el espacio público sin tener una organización previa y con consignas generales a las que el Estado no puede responder. Pero en la teoría de los autores de la multitud hay un paso más que va de la comparecencia y de la contradicción a la construcción de instituciones, del ser multitud al hacer la multitud, es decir, a su organización

política. En este sentido, para Hardt y Negri hay una lógica y una fuerza que guían a la multitud y un principio sobre el que se basaría su organización política. La lógica es la de la composición, del clinamen y del encuentro. La multitud es un cuerpo inclusivo, abierto al encuentro con otros cuerpos que, en encuentros felices, puede componer cuerpos más poderosos. Esta inclusividad radical marcaría a la multitud spinoziana como una multitud de los pobres, es decir, abierta a todos sin importar el rango o la propiedad. La multitud se asemejaría al partido de los pobres (Rancière) que pone en cuestión la república de la propiedad.¹²

Como dijimos, este poder biopolítico, este poder constituyente de la multitud, sus energías productivas cada vez más autónomas generan un conflicto inmanente entre la multitud y el Imperio que busca explotarla. De allí la diferenciación entre la biopolítica de la multitud y el biopoder del imperio, un poder que supone la imposibilidad de una exterioridad. Frente a esta situación, una de las estrategias posibles es el éxodo, la sustracción a la dominación del imperio y del capital. Esto implica generar prácticas autónomas, que eviten los obstáculos a la producción biopolítica impuesta por el capital. Ello implica el desafío de construir instituciones de lo común. En efecto, para los autores el éxodo no es meramente sustracción al poder, apología de la inoperancia sino un movimiento de constitución de nuevas prácticas de lo común. Para Hardt y Negri, la multitud debe organizarse políticamente y esto no se da de manera espontánea pero sí inmanente. Los autores empiezan a vislumbrar esta nueva forma organizacional en las democracias asamblearias que surgieron en experiencias breves pero potentes durante los acampes de los indignados de todo el mundo durante el 2011. En ellos se muestra la posibilidad de una democracia asamblearia que incluye el disenso y que inventa nuevas formas de participación y de federación horizontales (2012). Estas experiencias mostrarían que no hace falta confiar en las nociones de representación y de voluntad general para hacer política. No hace fal-

ta la unanimidad ni la trascendencia, sino la participación donde se expresaría la voluntad y la voz de todos. En este marco, el desafío que plantean los autores es el de transformar lo que hasta ahora ha tenido características destituyentes en un nuevo poder constituyente por parte de un sujeto colectivo preparado para el acontecimiento, aun cuando no pueda preverlo. Este sujeto es la multitud, el *commoner*, que debe construir la sociedad democrática basada en la compartición de lo común, no sólo mediante la autogestión de la riqueza sino también mediante la producción de instituciones. Contra quienes han criticado estos movimientos por no articularse con los partidos tradicionales de la izquierda, los autores sostienen que la fortaleza de estos movimientos reside en la ausencia de líderes. La clave de su poder está justamente en la organización horizontal como multitud y su insistencia en la democracia a todo nivel. Para los autores, los movimientos han enseñado el camino en cuanto a cómo organizar una asamblea, resolver los disensos y tomar decisiones de manera democrática. (2012) Es decir, le han dado una inflexión política a la cooperación en lo común.

5. A MODO DE CIERRE

A lo largo de este trabajo hemos intentado poner de manifiesto la relevancia y novedad de las perspectivas trabajadas para pensar lo común en un contexto de acentuados individualismos y retóricas empresariales donde lo común brilla por su ausencia. En ese marco, destacamos puntos en común pero también importantes diferencias de perspectiva entre los tres autores aquí trabajados en lo que hace a la relación entre ontología y política, de lo cual derivan distintas formas de pensar el (bio)poder, la política, la subjetividad y lo común.

Hemos señalado que Esposito provee una interpretación del poder en la modernidad centrada en el paradigma inmunitario, que debe negar la vida para poder protegerla. Comentamos que a partir de una concepción impolítica del poder como una realidad que

¹² Para ilustrar la conexión entre la multitud y la pobreza, los autores recurren, entre otros, al franciscanismo, coincidiendo nuevamente con Agamben. Oponiéndose a las autoridades civiles y eclesiales, la orden mendicante de los franciscanos defiende las virtudes de los pobres para oponerse a la corrupción de la Iglesia y a la propiedad privada, dando valor prescriptivo a los decretos de Gracián: *iure naturali sunt omnia omnibus* (por ley natural todo pertenece a todos) e *iure divino omni sunt communia* (por derecho divino todo es común), que a su vez remiten a los principios de los padres de la Iglesia y los apóstoles (mantener todo en común), en *Actas* 2:44. (Hardt y Negri, 2009, p. 43)

tiende a ocupar toda la vida social, Esposito aboga por una forma de desubjetivación implícita en su concepción de la comunidad y de lo impersonal. Una comunidad donde la inmunización no sea llevada al extremo debe habilitar así un contagio entre los cuerpos que descentren a los sujetos en una exposición recíproca. Sin embargo, no es concebible una comunidad sin alguna dosis de inmunización. Esta noción de inmunización coloca el problema de la comunidad en el plano biopolítico. Es en ese plano que aparece como necesaria una política de lo impersonal, que implica la substracción o la interrupción de un dispositivo que, como el de la persona, separa a la vida en formas más y menos valiosas. En todo ese recorrido, lo común aparece como espacio de exposición recíproca que no puede ser políticamente construido, sólo experimentado. De allí la dificultad de pensar una política de lo común o de lo impersonal en Esposito y de allí la sobreabundancia de ejemplos filosóficos y literarios en su obra que contrasta con la escasez de ejemplos políticos.

Algunos elementos similares encontramos en el pensamiento de Agamben, quien explícitamente asume la ausencia de obra como rasgo distintivo del hombre. Para Agamben, hay un conflicto en torno a la inoperancia, pues es permanentemente capturada por el poder y hoy es puesta a producir. Es en ese marco que deben ser situadas las figuras políticas que presenta su pensamiento. Su apuesta tiene que ver con lograr aprehender el lenguaje como tal para poder restituirlo a su potencia de decir y no quedar confinado al nihilismo espectacular, y con poder reapropiarse de la inoperancia, suspendiendo los dispositivos de poder que nos gobiernan. Es a través de las profanaciones y del uso que esta suspensión de los dispositivos puede volverse afirmativa, capaz de pensar una nueva forma-de-vida, es decir, una vida que no sea separable de su forma y que habilite el espacio para una nueva ética y una nueva política de lo común. Esta vida en común debe ser una vida en la cual la regla es inmanente a ella misma, donde los sujetos puedan profanar los dispositivos que los separaban del libre uso del mundo común y de sí mismos (Agamben, 2011).

Hemos marcado la diferencia de perspectiva de los teóricos de la multitud, en especial de Hardt y Negri, respecto a los autores impolíticos. La ontología de estos autores es

inmediatamente política y, a diferencia de la inoperancia agambeniana, apuesta por la operatividad, por la producción como inmanente a las prácticas sociales. La noción de producción biopolítica con la cual caracterizan al modo de producción postfordista es fundamentalmente producción de subjetividad propia del momento en que predomina el trabajo inmaterial. Así, en el marco de las relaciones de producción contemporáneas, emerge esta pluralidad de singularidades que los autores llaman multitud y que oponen por su lógica constitutiva al Uno del pueblo pero fundamentalmente al nuevo poder soberano sin centro definido que llaman Imperio. Se trata de una multitud de productores, de los muchos que permanecen, que producen y reproducen lo común, pero que hasta ahora se ven expropiados por un capitalismo cada vez más rentístico.

El desafío que plantean los autores es el de pasar de la multitud como sujeto social a un hacer la multitud, es decir, a organizarla políticamente con vistas a una reactivación del poder constituyente, dando lugar a formas no representativas de democracia. Por ello, además de las lógicas constitutivas de la multitud en el plano ontológico elaboran un análisis sociohistórico de sus condiciones de posibilidad y una evaluación de experiencias políticas que intentaron actualizarla.

Ahora bien, estas diferencias no deben ocultarnos los puntos comunes en lo que hace a sus inspiraciones de fondo. Un primer elemento en este sentido es el antiestatismo de las tres perspectivas. En todos los casos se busca pensar el poder desde abajo y se considera al poder soberano del Estado junto a otros dispositivos de poder más inmanentes a lo social como enemigos de lo común. La comunidad tiene lugar fuera del Estado y contra su soberanía. Claro que a partir de allí tenemos distintas respuestas: por un lado la substracción e interrupción; por el otro la constitución de un poder alternativo.

Comunidad, multitud, forma-de-vida son además irrepresentables: nominan experiencias contrarias a la representación moderna, a la que ponen en cuestión tanto en la figura de la persona jurídica, como del Estado o del líder partidario para producir una norma inmanente a la propia vida y a las propias subjetividades.

Un tercer elemento lo marca la fuerte vocación anti-identitaria del pensamiento de los

autores, que frente a la categoría de sujeto, individuo e identidad, apuestan por la noción de singularidad, siempre en relación con otras singularidades expuestas en lo común.

En cuarto lugar, los autores entienden que lo común designa un ámbito específico de relaciones que no debe ser confundido con lo público ni con lo privado, pero tampoco con la sociedad civil. En Esposito, lo común parece remitir a una dimensión de nuestra existencia, a un espacio cóncavo en el cual entramos en relación originariamente, que nos atraviesa, expone y descentra. Para Agamben, la comunidad aparece como acontecimiento que simplemente tiene lugar y puede ser políticamente pensable a partir del ejemplo y del uso, mientras que lo común parece más claramente identificable como la potencia, el lenguaje, el pensamiento. Es esto lo que lo conecta con los teóricos de la multitud que piensan precisamente a estos elementos como constitutivos del trabajo inmaterial y objeto de expropiación por parte del biopoder imperial, a lo que agregan los bienes comunes compartidos por la humanidad.

Por último, un elemento presente en Agamben y Negri/Hardt es el de la recuperación de la tradición franciscana que valora a la pobreza como figura subjetiva frente al poder constituido y a la república de la propie-

dad. Los pobres son justamente aquellos que por su mera presencia ponen en cuestión la propiedad y la opulencia de las instituciones que nos gobiernan. Pero la pobreza entendida en términos ontológicos implica una forma de subjetivación que no se define por la carencia sino por la potencia y la inclusividad. Ahora bien, mientras Negri y Hardt se valen de esta figura para pensar un poder constituyente y una nueva democracia de la multitud en la que no importan los rangos, Agamben parece darle una inflexión más claramente ética a esta noción, ligándola a la cuestión del *usus pauper*, del uso sin propiedad practicado en los monasterios donde reconoce un nuevo principio para una comunidad política.

En este sentido, entre una apelación a lo impersonal, una ética de un nuevo uso de sí y del mundo y una exaltación del poder constituyente de la multitud se van delineando algunas figuras de una política que debe ser capaz no sólo de hacer tambalear a los poderes existentes sino también construir una vida en común a la altura de nuestro presente, desactivando los dispositivos de poder que nos gobiernan y están llevándonos ya no a una crisis sino a la catástrofe. Ese parece el desafío común que nos lanzan estos pensadores.

Referencias Bibliográficas

- Agamben, Giorgio (1982). *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*. Torino: Einaudi.
- Agamben, Giorgio (1990). *La comunità che viene*. Torino: Bollati Boringhieri, 2001. (Obra original publicada en 1990).
- Agamben, Giorgio (1994). *L'uomo senza contenuto* (2ª ed.). Macerata: Quodlibet. (Obra original publicada en 1970).
- Agamben, Giorgio (1995). *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi.
- Agamben, Giorgio (1996). *Mezzi senza fine. Note sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Agamben, Giorgio (1998). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- Agamben, Giorgio (2000). *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*. Torino: Bollati Boringhieri, 2008 (2da ed.).
- Agamben, Giorgio (2001). *Infanzia e storia: distruzione dell'esperienza e origine della storia* (2ª ed.). Torino: Einaudi, 2da ed, 2001. (Obra original publicada en 1978).
- Agamben, Giorgio (2001). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. (A. G. Cuspina, Trad.) Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, Giorgio (2005). *La potencia del pensiero*. Saggi e conferenze. Vicenza: Neri Pozza.
- Agamben, Giorgio (2005a). *Profanazioni*. Roma: Nottetempo.
- Agamben, Giorgio (2005b). *Profaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, Giorgio (2006). *Bartleby o della contingenza*. En Giorgio Agamben, y Gilles Deleuze, *Bartleby, la formula della creazione* (5ª ed.). Macerata: Quodlibet. (Obra original publicada en 1993).
- Agamben, Giorgio (2006). *El tiempo que resta. Un comentario a la carta a los romanos*. (A. Piñero, Trad.). Madrid: Trotta.
- Agamben, Giorgio (2007). *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer 2,2*. Vicenza: Neri Pozza.
- Agamben, Giorgio (2009). *Nudità*. Roma: Nottetempo.
- Agamben, Giorgio (2011). *Altissima Povertà. Regole monastiche e forma di vita*. Vicenza: Neri Pozza.
- Agamben, Giorgio (2012). *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*. Torino: Bollati Boringhieri.

►Referencias Bibliográficas

- Çidam, Çiğdem (2013). A politics of love? Antonio Negri on revolution and democracy. *Contemporary Political Theory*, 12(1), 26-45.
- DeCaroli, Steven (2007) Boundary Stones: Giorgio Agamben and the Field of Sovereignty. En Steven DeCaroli, y Matthew Clarco (Eds.), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life* (pp. 43-69). Stanford: Stanford Univ. Press.
- Esposito, Roberto (1988). *Categorie dell'impolitico*. Bologna: Il Mulino
- Esposito, Roberto (1998). *Comunitas. Origine e destino della comunità*. Torino: Einaudi. *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Precedido de Conloquium, de Jean-Luc Nancy, trad. esp. C. R. Molinari Marotto, Buenos Aires: Amorrortu, 2003
- Esposito, Roberto (2002). *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino: Einaudi, 2002. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Trad. L. Padilla López, Buenos Aires: Amorrortu, 2005
- Esposito, Roberto (2003). "Introduzione" a *La comunità impolitica*, di. G. Cantarano, Troina: Città aperta.
- Esposito, Roberto (2004). *Bios. Biopolitica e filosofia*. Torino: Einaudi.
- Esposito, Roberto (2006). *Categorías de lo impolitico*. (C. Molinari, Trad.). Buenos Aires: Katz.
- Esposito, Roberto (2007). *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Torino: Einaudi.
- Esposito, Roberto (2009). Comunidad y nihilismo. En *Comunidad, inmunidad, biopolítica*. Barcelona: Herder.
- Esposito, Roberto (2012) "El munus del cual no estamos exonerados". Entrevista de Matías Saidel, *Cuadernos filosóficos*, IX, 2012, Rosario, Argentina.
- Gentili, Dario (2012). *Italian Theory: Dall'operaismo alla biopolitica*. Bologna: il Mulino.
- Hardt, Michael, y Negri, Antonio (2000). *Empire*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. [Imperio, Buenos Aires: Paidós, 2002]
- Hardt, Michael y Negri, Antonio. (2004). *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: The Penguin Press.
- Hardt, Michael, y Negri, Antonio (2009). *Commonwealth*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio. (2012). *Declaration*, en <http://antoninegriinenglish.files.wordpress.com/2012/05/93152857-hardt-negri-declaration-2012.pdf>
- Marchart, Oliver (2007) *Post-foundational political thought. Political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, trad. esp. *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires: FCE, 2008.
- Nancy, Jean-Luc (1986). *La communauté désœuvrée*, Nouvelle édition revue et augmentée, 1999, Paris: Christian Bourgois.
- Nancy, Jean-Luc y Bailly, Jean-Christophe. (1991). *La comparution: Politique à venir*. Paris: Christian Bourgois.
- Nancy, Jean-Luc (1996). *Etre singulier-pluriel*. Paris: Galilée. [*Ser singular plural*, trad. Antonio Tudela Sancho, Madrid: Arena, 2006]
- Negri, Antonio (2007). Giorgio Agamben: the discreet taste of the dialectic. En Matthew Calarco, & Steven DeCaroli, *Sovereignty and Life* (págs. 109-125). Stanford: Stanford University Press.
- Tarizzo, Davide (2011). Soggetto, moltitudine, popolo. A proposito dell'Italian Theory. *Filosofia politica*, anno XXV(3), 431-446.
- Virno, Paolo (2003). *Gramática de la multitud*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Virno, Paolo (2005). *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana*. (E. Sadier, Trad.). Madrid: Traficantes de sueños.

NOTAS BIOGRÁFICAS

Matías Saidel es doctor en Filosofía Teórica y Política por el Istituto Italiano di Scienze Umane. Becario postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad Católica de Santa Fe (Argentina). Profesor de teoría política en Universidad del Salvador y de Problemática del conocimiento en las ciencias sociales en la Universidad Nacional de Rosario. Contacto: matiaslsaidel@gmail.com